Juegos del Hambre

==

/ 1
Huelgas de hambre y hambre de huelgas

Un cuerpo pertenece a las condiciones creadas para que viva o muera. Al arte de regular y organizar esas condiciones Foucault lo llamó biopolítica. Foucault estudió cómo el estado moderno surge para estructurar ese dominio mediante redes de instituciones y de saberes. Las hay de muchos tipos: incubadoras, comedores escolares, registros de peligrosidad social, psiquiátricos, cárceles o campos de concentración. En épocas de circulación global de capitales, la función del estado sigue siendo una muy parecida: dar de comer y quitar la comida, organizar el acceso a la vivienda y a la medicina. En definitiva, dar la vida y dar la muerte. Aunque nuestras subjetividades se construyan en la red y en el mercado, son muchos los lugares donde el estado decide todavía cuán alto se pone el listón de la supervivencia. En su función pedagógica, el salario mínimo regula el grado de hambre, calcula las proteínas necesarias para que una sociedad pueda seguir viviendo contra ella misma. El umbral del salario mínimo organiza, en términos macro, el número de años de deuda necesarios para garantizarse un techo, el régimen de acceso a proteínas y azúcares de una familia o el pago por servicio a una prostituta sin papeles. Son las reglas del juego por abajo. Mientras, un poco más arriba en la cadena alimenticia, gira y gira la fábula del bazar eterno de la sociedad de consumo.

El sacrificio humano es la condición básica para que los humanos acepten sacrificios. Cuando la rueda dentada de la biopolítica se gira, como ahora, se quiebran primero los que están más débiles, los que tienen menos margen de maniobra y los que adoptan decisiones incorrectas. En los últimos años, nos hemos acostumbrado a identificar estos perfiles, a reconocer los *cuerpos para la crisis*, mientras vemos cómo las distintas grietas biopolíticas del crac del siete atraviesan, también, nuestros cuerpos propios. Se aprende a ver cómo las vidas devienen vidas *subprime.*

Las historias de vidas *subprime* narran cómo una experiencia vital se ve atravesada, hasta amenazar su propia supervivencia, por las condiciones estructurales de la actual crisis. Que la crisis esté hecha de mentiras y de creencias no quiere decir que esas mentiras no maten, que esas creencias no se inscriban en los cuerpos: terremotos psíquicos, listas de espera sanitarias que resultan letales, centros de salud que ya no están allí… Pero, entre todas las vidas súbitamente precarizadas, la expresión «vidas *subprime*» se refiere prototípicamente a las experiencias relacionadas con los desahucios y con las hipotecas *subprime*, en las que las pérdidas de trabajo y los laberintos de la deuda arrasan con mundos hasta hacía poco estables.

Pero no sólo el estado se ocupa de la biopolítica. Cualquier comunidad es *biopoderosa* cuando trenza redes de solidaridad. Cualquier persona se *bioempodera* si aprende a articularse con los demás en alianzas y pactos, para distribuir, recuperar, producir y alcanzar bienes de supervivencia (comida, medicina, viviendas, trabajo). Se ha hablado mucho de que las experiencias abiertas alrededor del 15-M se cosen desde esta conciencia. Parte de esas redes son *bioliterarias*: tienen que ver con la capacidad de intercambiar y compartir relatos. Entre ellos, también, las *historias de la vida subprime*.

Una historia de vida *subprime* es un relato, un modo de hablar en público para que los demás entiendan lo que nos pasa *porque también les puede pasar a ellos*. Las gentes de la PAH hablan desde ahí, desde su condición de ciudadanía restringida biopolíticamente. Uno que hace huelga de hambre en una plaza, Jorge Arzuaga u otro como él, plantado como un árbol, *también quiere compartir un relato*. Pero, ¿acude allí como exponente de una vida *subprime*? Aunque esté en paro, a pesar de su formación, a pesar de que, como cualquier otra persona de su generación, vea disminuir sus derechos y oportunidades, de que vea su vida limitarse, en este caso, Jorge Arzuaga no habla desde ahí, aunque sienta la fuerza biopolítica de la crisis constriñendo su cuerpo y su futuro. Es decir, la vida de Jorge puede ser una vida *subprime*: el modo en que Jorge hablaba de su *vida en huelga* no lo pareció.

El relato de Jorge, en aquel vídeo en el que daba a conocer su huelga, era el de la democracia real. Su lenguaje es el fundacional de la democracia, y su vocabulario habla de *derechos, libertades, igualdad, representación, dimisión, elecciones, justicia, legitimidad democrática*… Jorge usa el lenguaje de la democracia contra las instituciones e individuos que se lo han apropiado, exactamente como lo vimos hacer durante el 15-M. *Lo llaman democracia y no lo es*: en este otoño de 2013, durante cuarenta días de huelga de hambre, se quiso convocar aquella misma tensión entre lo que hay y lo

Las historias de vidas *subprime* narran cómo una experiencia vital se ve atravesada, hasta amenazar su propia supervivencia, por las condiciones estructurales de la actual crisis

/

que debería haber. La novedad, si es que había alguna, se encontraba en la actuación singular de un individuo que, sin encomendarse a nadie, ponía su propio cuerpo en juego.

En vez de una masa, de las multitudes de la primavera del 2011, de pronto vemos un solo cuerpo que afirma ser *todos los cuerpos*. En aquel vídeo Jorge hablaba de los umbrales políticos que hacen que lo aceptable se convierta en inaceptable. Se preguntaba: «¿Hasta cuándo?». Al igual que otros millones de ciudadanas, Jorge cree que lo que le define políticamente es su condición de *ciudadano sin representación*. Jorge hablaba políticamente y actuó biopolíticamente. Puso juntas las dos dimensiones, la supervivencia y la representación: porque no nos representan, nos destrozan nuestras vidas. Buscó interiorizar la violencia externa sobre los cuerpos representando un vacío interno desde su estómago. Usando las tripas como corazón, como máquina empática y revolucionaria.

Jorge Arzuaga no se ha inventado la huelga de hambre, precisamente porque conoce su historia, también en la península, una historia que trata de hacer ver el bosque de las hambres más allá del árbol de la Constitución que las tapa. En la transición española, el ayuno político se empleó como un modo de resistencia no violenta frente a la violencia de la dictadura y la postdictadura. Esta tradición le es familiar a Jorge: las huelgas hambrientas fueron especialmente eficaces en Euskadi entonces, y serían la base de otros procesos de resistencia civil exitosos, como las campañas por la insumisión en los años ochenta. Y ello, obviamente, dentro de un marco de referencia internacional donde presos de conciencia hambrean para poder ser vistos.

En el 2011, murió en huelga de hambre en Teruel el preso marroquí Tohuami Hamdaoui, clamando por su inocencia. Pero, en la temporalidad de crisis, la huelga de hambre acompaña el hambre de huelgas. En estos dos

últimos años, han sido decenas las huelgas de hambre en contra de la privatización de la sanidad o para tratar de parar desahucios o para exigir que se pague un sueldo no cobrado o para protestar por la desprotección de las víctimas de la violencia machista.

La huelga de hambre incorpora y ridiculiza el lenguaje del gobierno contra la crisis, un lenguaje basado en el sacrificio, en la necesidad de sacrificarse y de hacer sacrificios, fingiendo que se lo toma en serio. Si nos vamos a sacrificar, ¿en nombre de qué y de quiénes, cómo y para qué? ¿Y hasta dónde? El hambre voluntaria de Jorge quería hacer ver las hambres involuntarias y el silencio que las rodea. Fue interesante que escogiese volver a Sol para ello. En octubre de 2011, Luis Fernández y Juan Sánchez ya intentaron reocupar Sol a través del ayuno.

Dos años después de aquel intento, Jorge decidió ocupar su propia huelga de hambre y actuar políticamente desde ella. Esa lógica es perfectamente 15-M. Es también muy inclusiva: permite que cualquiera participe y reproduzca su propia huelga de hambre. ¿Para volver a Sol quizás hace falta volver de uno en uno? Jorge integraba en su cuerpo la vulnerabilidad de los cuerpos *subprime* de la crisis. Y así obligaba a asumir que no a todos golpea la crisis igual, que unos cuerpos están en muchos aspectos más protegidos que otros. Los que no pasamos hambre pero la tememos, como el que esto firma, ¿hemos de temer también la capacidad de Jorge de no comer? Los huelguistas hambrientos de Sol, con un cartel lleno de profundidad filosófica, en un diálogo con las ficciones políticas del 15-M, exploraban sus límites con el deseo de empujarlos políticamente: *Nosotros somos todos, ¿vosotros podéis ser nosotros?*

// 2
Los shows caníbales de la cocina de vanguardia

El imaginario de la crisis es el resultado de la politización de todos los emblemas de la burbuja: la construcción, la cultura-espectáculo, los *reality shows*, los deportes o la gastronomía experimental. Estos símbolos de los años del ladrillo retornan politizados. Expresan un sentido colectivo de lo que pasa y ya no gustos privados particulares. Los *shows* televisivos sobre cocina son la expresión más descarnada de las recetas neoliberales para salir de la crisis, una representación de la lucha de clases por el acceso a las proteínas.

Hemos pasado de una poética del crédito a una poética de la deuda. Los mismos elementos de los años del *boom* cambian de significado en el interior de nuevos marcos políticos. Tres ejemplos: la construcción, el dinero y los *realities*. Construcción: las casas de la burbuja son hoy las *casas sin gente de las gentes sin casa*, mientras *Ikea* funciona como comedor social. El dinero: los sobres y los billetes de quinientos se han convertido en las marcas de la desposesión colectiva: *tu botín*, *mi crisi*s. Los *realities*: la gente cuenta la historia de su vida en público, sí, pero sólo en la medida en que su vida es *intercambiable* y en que ese relato genera en sus oyentes la necesidad de hacer algo, por ejemplo, de convertir los cuerpos en muros para parar un desahucio. Todo lo que fue emblemático de los años del *boom*, todo lo que fue característico de la primera década del siglo, retorna politizado en los años de la crisis. También lo hace, cuarto ejemplo, la comida de diseño, la *nouvelle cuisine* española.

La nueva gastronomía española fue uno de los iconos del hiperdesarrollo económico

español de comienzos del siglo XXI. En los años felices, los restaurantes se volvieron museos de arte abstracto. En sus mesas se daba cita la *beautiful people* de la burbuja y sus admiradores de clase media. Ferran Adrià y *El Bull*i (templo donde se practicaba «gastronomía molecular») eran los mascarones de proa de la arrebatadora creatividad del país. En las extrañas formas estéticas de la nueva cocina se expresaba la naturaleza de la burbuja con mayor exactitud. No en vano se la reclama parte de la inefable Marca España.

La nueva cocina deconstruye la comida, separando en el proceso fisiología (comer) y biopolítica (nutrirse). La cocina de vanguardia también distorsiona las estrategias nutricionales de la comida tradicional, una cocina, la española, destinada, en primer lugar, a darle dignidad a la supervivencia. Comida, a veces hipercalórica, como la fabada, a veces diseñada para engañar el hambre, como el gazpacho, y a veces pensada para reciclar alimentos, como la paella. La nueva cocina realizaba en el ámbito de la nutrición lo mismo que la arquitectura de vanguardia en el del urbanismo: separaba forma y función, vaciando sus productos de cualquier sentido práctico, generando objetos abstractos, convirtiendo, en el límite, la forma en la función.

A comienzos del milenio, los promotores de los edificios más modernos se reunían con los responsables políticos a compartir sabores de vanguardia y acordar intercambios de dinero público. Muy cerca, intelectuales y *taste makers* cantaban las virtudes de esos gustos exquisitos. Eran tiempos en los que nadie osaba decir con claridad que había que limitar el goce estético ultramoderno *en nombre de los que no han venido a este mundo a gozar*. Vino la crisis, dejó los edificios más modernos endeudados y se llevó por delante los restaurantes de cocina experimental, al tiempo que la clase gozante que los usufructuaba se retiraba a sus cuarteles de invierno y Ferran Adrià se iba a China.

Justo en ese momento, la comida retorna políticamente en la temporalidad de crisis. Hoy a los alimentos se les reclama unir su función y su forma, existir políticamente como una entidad compacta, como una masa nutricia. Pero, por desgracia, el retorno de lo real gastronómico (exhibiciones proteínicas, volúmenes zoomórficos, triunfo de la cuchara, victorias del plato combinado, del nombre vulgar frente al

Todo lo que fue emblemático de los años del *boom*, todo lo que fue característico de la primera década del siglo, retorna politizado en los años de la crisis /

menú poético) no ha sido, ni mucho menos, completo. Las nuevas generaciones de cocineros educados en las escuelas de la hostelería de vanguardia (con frecuencia después de pagar grandes sumas de dinero) están dispuestas a batallar por ello, igual que lo hacen los jóvenes arquitectos de la burbuja, empeñados ahora en vender a las instituciones públicas proyectos de sostenibilidad con estética.

Hoy los chefs nos ofrecen versiones divulgativas de su alta cocina. Por el momento, se muestran dispuestos a disfrazarse de Cenicienta y remangarse, siempre que se les consientan, como a una diva condenada a cantar en una filarmónica de provincias, ciertas maneras caprichosas, ciertos gustos estrafalarios. Los brujos de la cocina de vanguardia podrían llegar a un compromiso entre forma y función: nos alimentarán a cambio de que no discutamos sus poderes, su estilo, su lenguaje, su autoridad para imponerlos.

En una mutación fascinante, la cocina se ha convertido en un espectáculo televisivo que apenas simboliza las narrativas macro de la crisis. ¿Qué nos jugamos en las enseñanzas de Chicote en el *reality* de La Sexta *Pesadilla en la Cocina*? Su propio *motto* lo indica: «para resurgir de las cenizas primero hay que quemar hasta los cimientos». ¿No es esto un subrayado del relato del gobierno, una alusión a las reformas dolorosas que, supuestamente, el país requeriría? Y, como el gobierno, Chicote, busca concitar simpatías en base al nombramiento descarnado de la verdad de los hechos.

La idea base del programa es muy básica: Chicote (como el gobierno) *dice las cosas tal y como son, sin pelos en la lengua, y siempre tiene la razón*. La gracia es esa sinceridad descarnada en el diagnóstico de los males de una cocina o del desacierto en la cocción de una dorada. Aunque no guste oírlo, Chicote siempre tiene la razón: vence nuestras malas excusas de españoles y nos confronta con nuestra pereza o nuestra incompetencia. Después de negarlo, acabamos por interiorizar sus recomendaciones, aceptar sus consejos gubernamentales y volver al trabajo para resucitar combativos y conquistar el éxito que nos espera en un futuro próximo. Chicote imprime disciplina, agresividad, para retornar al curso habitual de una economía sin crisis. Es toda una lección de economía moral: aquellos restaurantes a los que les va mal es porque se lo merecen, son sucios, ineficaces o desencantados, tienen cucarachas. El que no trabaja es porque no quiere, porque hay un mundo de posibilidades ahí fuera, sólo es necesario aumentar la competitividad, palabra clave de las profecías postcrisis.

Aunque parecería un hermano mayor, Chicote opera en realidad como un fondo buitre: acude a los restaurantes amenazados de quiebra para optimizarlos y hacerlos rentables, aunque la fantasía del programa es que él ayuda gratis y nunca manifiesta las razones ni las consecuencias de sus actos (despidos, quiebras, ventas…). En *Pesadilla en la Cocina* no existe el dinero, nadie paga ni cobra.

Chicote performa la fantasía de que la crisis es una cuestión de actitud y de que bastará con un incremento de disciplina y organización, con una optimización desde fuera de los recursos disponibles, para que todo funcione bien, invisibilizando las nuevas condiciones laborales de ese marco (por ello el programa suele trabajar con la idea

del autónomo o del propietario) y, sobre todo, las fuerzas externas que obligan a los sujetos a aceptar las nuevas reglas de ese juego, la autoridad omnipotente de Chicote.

Otros programas como *Master Chef* (TVE-1), cuyo formato está importado de Estados Unidos, apenas ritualizan la entrada en el mercado laboral después de la última reforma, añadiendo, eso sí, la peculiaridad hispánica de las fantasías de la cocina creativa ya analizadas. «Sólo sobrevivirá uno de vosotros» es la promesa, el acicate, de un nutrido grupo que compite de forma extrema en una situación laboral de prácticas permanentes. La trama de estos programas tiene que ver con la paternal jerarquía de los jefes, que imprimen una mística de la eficiencia y del aprendizaje. Los *talent shows* de cocina estimulan en sus espectadores fantasías y deseos de aumento de la disciplina del cuerpo social, reaccionan favorablemente a una lógica de premios y castigos, y absorben la jerarquía del mundo empresarial (por momentos militarizada: «somos un submarino de la segunda guerra mundial», decían en *Esta cocina es un infierno*) para proyectarla y distribuirla hacia su audiencia. La única satisfacción es, no ya el trabajo bien hecho, sino que tu jefe te diga que tu trabajo está bien hecho. Para llegar a obtener esa suprema gracia, para que tus oídos escuchen ese sí diáfano, debes obedecer en todo lo que él te diga durante mucho tiempo. Los seres queridos y familiares refuerzan con sus gestos ese instante de satisfacción, ese reconocimiento que debe provenir de lo más alto, a ser posible del mismo Ferran Adriá, que preside la final de la primera edición del programa. Una vez más, la naturaleza de las fuerzas externas que obligan a los concursantes a seguir esa línea ascendente como vida laboral, a aceptar esos juegos, se nos veda detrás de la fantasía de perseguir un sueño o de cambiar una vida.

Los *shows* televisivos sobre cocina son la expresión más descarnada de las recetas neoliberales para salir de la crisis, una representación de la lucha de clases por el acceso a las proteínas

En *Master Chef* existe un lugar prodigioso: lo llaman de modo neutral «el supermercado» (su diseño sin embargo reproduce el de El Corte Inglés). Se abre de manera mágica pero durante un tiempo limitado, como la Cueva de Alí Babá. En su interior parecen existir todos los alimentos posibles, siempre en un punto óptimo, que se ofrecen gratuitos al deseo del chef, que puede examinarlos y escogerlos. Mitad mercado, mitad nevera de los dioses, uno se pasea por él pensando si preparará unas ostras con crema de almendras o un arroz con bogavante.

Mientras en estas ficciones la televisión promociona salidas imaginarias de la crisis en un perfecto diálogo con el imaginario gubernamental, otros emblemas urgentes reclaman que los alimentos retornen a su cuerpo, que las proteínas lo parezcan, que los hidratos pesen. La Cueva de Alí Babá de *Master Chef* se conecta en la misma serie crítica con los contenedores de basura repletos de comida desechada por unos supermercados cuyas ventas bajan por la crisis, en los que cada día rebusca un hormiguero de personas, como hizo ver una famosa foto de Samuel Aranda publicada en el *New York Times* en octubre de 2012. Coincidiendo con la visita del presidente del gobierno a sus deudores, el titular produjo un efecto demoledor en el imaginario colectivo: «El hambre crece en España».

/// **3**
Gastronomía política y canibalismo

El hambre había sido expulsada hacía décadas del horizonte de posibles nacional, encerrada en la cripta del pasado de la posguerra con el que la democracia española negaba tener más relación que un parentesco lejano. Y de pronto va y retorna. Más allá de las cámaras de televisión y de los platós de *Master Chef*, otras formas de comida se preparan. Hay gentes que organizan modos de cocina para rescatar los cuerpos que fotografió Samuel Aranda de la lógica de su supervivencia individual. El interés se dirige a lograr comer bien juntos, y en los últimos años han aparecido comedores sociales, bancos de comida y redes de alimentos autogestionados que son parte del tejido biopolítico popular que crea las condiciones de supervivencia justo allí donde la crisis erosiona las vidas. En las acampadas de mayo de 2011 fue posible documentar los modos de actuar de esas *cocinas del porvenir*, por ejemplo, a través de un conocido cartel del 15-M que simplemente decía: «No traigáis más comida. No cabe más en el almacén». Sabido es que, en las asambleas de 2011, muchos restaurantes de la zona y ciudadanos anónimos *emplazaron* bocadillos, pizzas, calorías y proteínas. Este flujo solidario resurgía en los lemas, politizando la comida, al nivel de la gastronomía popular.

Fue exactamente en este contexto cuando un lema ya existente se hizo masivo: *No hay pan para tanto chorizo*. Los *chorizos*, en el nivel popular, son los ladrones, además de un embutido barato. Son el polo negativo de la alta cocina, un ingrediente casi prohibido en las composiciones de vanguardia porque convoca todas las zonas de realidad que la gastronomía creativa sublima y niega (la serie política pobreza, pueblo, matanza, sangre, grasa, tripa, cerdo). Deidad titular de un singular panteón nutritivo (mortadela, queso en lonchas y Nocilla), el chorizo es *el otro* del restaurante *El Bulli*. Con él acude la memoria biopolítica de los jóvenes españoles de clase media, sus meriendas de los años ochenta y la relación generacional con un mundo anterior a la burbuja, con otros dioses y con otras prioridades. «No hay pan para tanto chorizo»: en una misma ecuación poética se reúnen las causas de la crisis (la abundancia de los chorizos) y sus consecuencias (la escasez del pan), es decir, *el hambre y las ganas de comer*. Estos lemas se preguntan por las formas baratas de comer (los bocadillos) frente a la acumulación injusta de los bienes comunes y los modos de alimentación insolidarios («Ellos comen canapés y yo no llego a fin de mes»).

En este territorio conceptual, entendemos que el capitalismo avanzado (y sus manifestaciones concretas en la crisis española) opera con una lógica de tipo fisiológico. En la última década, el escaso (pero existente) pensamiento crítico respecto de la burbuja inmobiliaria apuntaba a la idea de que estábamos ya *quemando*, o ya *comiéndonos*, el futuro. Entre ambas metáforas nos jugamos mucho: la hoguera nos acercaba a la vanidad, invitaba a pensar en el carácter ilógico, excesivo, del proceso, pero ponía su énfasis en la idea de un tiempo que se acaba, de un proceso en el que los bienes arden y se evaporan sin dejar rastro. El símil de la nutrición subraya, sin embargo, que la clave se encuentra en las diferentes posiciones que existen en la cadena alimentaria. Los bienes digeridos no desaparecen materialmente, sino que van a parar a unos estómagos y hacen crecer unos organismos a costa de otros.

El pensamiento ecocrítico señalaba como culpables de esta acumulación por desposesión a unas élites transnacionales y a sus redes de alianzas locales, que estarían *devorando* los recursos necesarios para la supervivencia colectiva, *canibalizando* de este modo, por transferencia, a la propia comunidad. ¿El que se come tu comida te estaría comiendo a ti? «La clase dirigente, digiere gente», decía el poeta Neorrabioso. En la huelga general de noviembre 2012, mientras aumentaba el número de inmolaciones vinculadas a desahucios, las sedes de bancos y negociones lucían pintadas que querían confirmarlo: «aquí se come gente».

Después de mayo de 2011, los muros advertían de la presencia de caníbales sueltos en el territorio ciudadano, como un aviso de peligro. Sin embargo, las pintadas más eficaces nos invitaban a pensar en la posibilidad de que ese caníbal habite en cualquier

Más allá de las cámaras de televisión y de los platós de *Master Chef*, otras formas de comida se preparan. Hay gentes que organizan modos de cocina para rescatar los cuerpos que fotografió Samuel Aranda de la lógica de su supervivencia individual

parte. En la posibilidad de que *nos habite*. Todos podemos comportarnos como caníbales en un momento dado, nos recuerda una de estas frases que, vista en agosto de 2011 en el umbral de la Casa del Libro de Madrid, preguntaba: «¿Te comerías a tu hijx?». La mera necesidad de una respuesta, de expresar un no, acepta la legitimidad de una formulación que asume que, en ciertas condiciones, alguien, que puede ser el propio lector, estaría dispuesto a comerse a su hijx. Las preguntas se derivan: ¿y quién es ese alguien que ya se come a su hijx?, ¿y bajo qué circunstancias?, ¿y cuáles son las formas de comerse a un hijx?, ¿tienen ya lugar algunas de ellas?

En este juego de significados quien tiene boca puede comer. En mayo de 2011 se pudo ver en las plazas reproducciones del cuadro *Saturno devorando a sus hijos*, de Goya, con la leyenda «Capitalismo Salvaje» como un emblema del dios único y total de la historia humana capitalista. ¿Pero qué harán los súbditos con sus bocas? ¿Comerse entre ellos? Eso es lo que el cine de terror ha investigado, desde una perspectiva siniestra. En 2011 se estrenaba una comedia española de serie B que homenajeaba al cine gore nacional de los años setenta. Se trataba de *Carne Cruda*, filme donde dos agentes de una inmobiliaria deciden cambiar de hábitos gastronómicos por efecto de las nuevas necesidades de la crisis: había que convertirse en un depredador, comer o ser comido. La serie de películas *REC* descubre que el canibalismo habita en la esencia de la sociedad enriquecida, que, en el corazón de la prosperidad, existe ese virus, que detrás de cada boda de los años de la abundancia había un entramado de pasiones, resentimientos y odios (*Rec. 3*). En situación de lucha por la supervivencia, aquellos individuos que tanto se querían comienzan a devorarse compulsivamente, amigo contra amigo, mujer contra marido. En la nueva cinta de la serie, un barco a la deriva es la metáfora de la nación en crisis (*Rec. 4*). Pero en su interior, los supervivientes de nuevo se devoran. Fuera el océano y la tormenta. No hay salida.

Resulta interesante que en esas fantasías *zombies* se nos hurte el cuerpo del soberano. No hay imaginación del poder en ellas. El poder está demasiado lejos, está difuso en la masa de *zombies* teledirigidos, que operan como una multitud en red una vez que han sido mordidos e infectados. Sin embargo, la utilización del imaginario *zombie* en las propuestas caníbales de la crisis nos habla más bien de la posibilidad de que los súbditos, al abrir la boca, traten de comerse al soberano y no tanto de que se dediquen a la guerra civil. Víctimas de los recortes, con imágenes de grandes tijeras clavadas en la cabeza, estos *zombies* avanzan, sí, pero al avanzar forman una especie de marea caníbal que busca alimentos lo suficientemente grandes como para nutrirnos a todos. La idea de que la desigualdad en el tamaño de las bocas requiere de una organización inteligente estaba muy presente en los primeros *flyers* de los movimientos sociales, en una imagen icónica, con vida anterior a las protestas españolas, donde un *banco de peces* amenaza a un *pez grande*. Jugando con la idea de la riqueza y del sabor, otra pintada trataba de imaginar un camino semejante: «los ricos están ricos: cómetelos».

En el segundo aniversario del 15-M, un chorizo gigante (construido con una estructura de módulos como la de un dragón del Año Nuevo Chino) evolucionaba por

la Puerta del Sol bajo la sombra inquietante de una guillotina de tamaño natural. La *guillotina pendiente* tenía otra ventaja poética: la posibilidad de gestionar conceptualmente el exceso de *chorizos* del que los movimientos indignados tanto hablan. El cuerpo de Don Chorizo era repartido entre los asistentes: *una guillotina emplazada* con funcionamiento real se utilizaba para repartir las lonchas de un rollo gigantesco de embutido que se cortaba para hacer bocadillos en medio de las protestas. De pronto, se hacía el milagro eucarístico de que hubiese *pan con chorizo para todos*. El soberano se había convertido mítica y poéticamente en un cerdo: un animal que en la cultura española puede ser sacrificado sin culpabilidad ninguna. La lógica de la guillotina quiere reproducir además el vocabulario de la inclusividad: dado que los recursos son limitados, se trataba de comerse al 1% soberano para alimentar al 99% súbdito restante. Desde entonces, las guillotinas pueblan los muros de las ciudades españolas, como un sueño terrible colectivo.

==/ **Germán Labrador**

/ **procedencia**

Este texto está compuesto de diversos artículos publicados entre el 19 y el 31 de diciembre de 2013 en el periódico *La Marea*.